

Oskar Köhler

Glück und Unglück im deutschen Katholizismus

Dieselbe Geschichte in zwei Büchern des gleichen Jahres

Nur bornierte Zentralisten können tadeln, daß im Herbst 1986 zwei beachtliche Bücher über das gleiche Thema erschienen sind: Heinz Hürten, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960*¹, und Klaus Schatz, *Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*². Der verständliche Einwand, hier werde die doch eingeschränkte Kapazität katholischer Verlage verschleudert, läßt sich schon dadurch entkräften, daß mit H. Hürten (H.) ein vorzüglicher und „weit gereister“ Historiker (vom Mittelalter zur zeitgenössischen Militärgeschichte und zur Erforschung des deutschen Katholizismus) geschrieben hat und mit Klaus Schatz (Sch.) ein Kirchenhistoriker, der sich mit der Ekklesiologie der deutschsprachigen Minoritätsbischofe beim Ersten Vatikanischen Konzil befaßt und sich Gedanken darüber gemacht hat, inwiefern seine Disziplin eine theologische genannt werden kann.

Reizvoll in der Duplizität der Fälle sind neben den professionellen Unterschieden der Autoren auch die Orte, an denen die beiden Gelehrten (H. geb. 1928, Sch. geb. 1938) heute wirken: der eine an der Katholischen Universität Eichstätt, der andere an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Jesuiten in Frankfurt-St. Georgen. Nicht daß die beiden Autoren mit ihrer jeweiligen Kommunität gleichgesetzt werden könnten; aber in beiden Büchern wird doch etwas von der verschiedenen Aura dieser zwei wichtigen Institute spürbar, in denen ihre Lehrkanzeln stehen. Dies vollends macht die Duplizität zu einem Glücksfall, jedenfalls für den, der die Pluralität im gegenwärtigen Katholizismus zu schätzen weiß und zugleich bereit ist, seine Position von anderen her korrigieren zu lassen. Wer es sich leisten kann, beide Bücher nebeneinander zu lesen, dem steht ein besonderes, wenn auch sehr nachdenklich stimmendes „Lesevergnügen“ ins Haus³.

Das Zweite Vatikanische Konzil – Ende des deutschen Katholizismus?

Die beiden Bücher ziehen die chronologische Grenze am Ende des dargestellten Zeitraums unterschiedlich. Hürten führt „nicht über den Beginn des II. Vatikanischen Konzils hinaus, weil dessen dauerhafte Wirkung auch heute noch nicht sicher abzuschätzen ist“ (10), während Schatz zwar die nachkonziliare Zeit mit

ihren „Verunsicherungen“ wohl eher zu kritisch darstellt, aber das Konzil selbst geschichtlich einordnet, indem er hervorhebt, welchen „Verfestigungen und Einseitigkeiten“, teilweise auch „älterer Herkunft“, es gegenüberstand. Er warnt vor einer „neuen ‚Dolchstoß-Legende‘“, in welcher der „ungeheuerer ‚Problemstau‘“, mit dem es dieses Konzil zu tun hatte, ignoriert wird. Daß es dabei „manchmal auf halbem Weg stehen blieb oder Altes und Neues unvermittelt nebeneinanderstellte“, habe die „nachkonziliare Polarisierung vorprogrammiert“ (314), aber doch keineswegs den viel älteren Problembestand produziert.

Die „dauerhafte Wirkung“ des Konzils (H. 10) ist in der Tat nicht abzuschätzen; wenn aber, wie Schatz (326) meint, „die Vermittlungsmöglichkeiten christlichen Glaubens an die kommenden Generationen“ die fundamentalen Fragen sind, auf welche auch die Geschichte des deutschen Katholizismus hinausläuft, dann können zumindest viele Eltern und Großeltern nur wünschen, daß sich die dauerhafte Wirkung gegen den „konzilsfeindlichen Kurs“ durchsetzt, den die 1969 in Frankfurt gegründete „Bewegung für Papst und Kirche“ steuerte (Sch. 324) und der sich, schön eingekleidet in Konzilstexte, auf höherer Ebene hie und da äußert.

Im Hinblick auf das Zweite Vatikanische Konzil kann die Frage aufgeworfen werden, „ob nicht die Durchsetzung der vom Modell der Katholischen Aktion hergeleiteten Anbindung der Laientätigkeit an die kirchlichen Organe praktisch deren Reduzierung auf innerkirchliche Aktion bewirkt hat. Dann wäre das Zweite Vatikanische Konzil nicht allein eine unverkennbare Zäsur in der Geschichte katholischer Laienaktivität in Deutschland – die erste übrigens, die kirchlichen und nicht politischen Ursprungs ist –, sondern ein Wendepunkt zu einer Umgestaltung, die das Ende des deutschen Katholizismus bedeuten würde, wie er durch mehr als 100 Jahre der Kirche und der Gesellschaft in einzigartiger Weise gedient hat.“ Mit diesen Sätzen schließt Hürten (256f.) eindrucksvoll sein Buch.

Wenn sich ein Autor so gründlich und engagiert mit der Geschichte des deutschen Katholizismus in überwiegend politischer und sozialpolitischer Perspektive befaßt hat, dann ist es schon deshalb überaus verständlich, daß er mit offenkundiger Sorge auf dessen eventuelles Ende schaut. Doch weit darüber hinaus ist es die Frage, was an die Stelle der „mehr als 100 Jahre“ mit ihren Verbänden, ihrer Presse, ihrer politischen Organisation treten soll, die doch für die große Mehrzahl der deutschen Katholiken einen konkreten Weltbezug des Glaubens dargestellt haben. Dieser Weltbezug war eine Art profaner Bestätigung des Glaubens gewesen, deren Wegfall seine Vermittlungsmöglichkeiten heute wesentlich mehr mitbestimmt, als es eine emanzipative Pastoral wahrnehmen kann.

Auch der „politische Katholizismus“, der als ein Hindernis für den „religiösen Katholizismus“ verstanden werden konnte, ist angesichts der Probleme parteipolitischer „Äquidistanz“ und des „hohen C“ in den Unionsparteien trotz seiner unbestreitbaren Bedenklichkeiten keineswegs leichthin nur auf der negativen Seite zu verbuchen.

Freilich: Gerade weil der deutsche Katholizismus des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts „einzigartig“ war, ist seine Zeitbedingtheit auch ausgeprägter als die allgemeine Geschichtsgebundenheit der katholischen Kirche. Zwischen beiden zu unterscheiden, ist allerdings nicht leicht. Nun trägt das Buch von Hürten den Begriff „Katholizismus“ im Obertitel, das von Schatz nur im Untertitel. Während dieser nur gelegentlich die Problematik dieses Begriffes kurz anspricht (er sei „ein historischer, nicht theologischer“; 237), kritisiert Hürten, wie es schon 1975 anderwärts geschehen war⁴, die Definition Karl Rahners, wonach „Katholizismus“ von der katholischen Kirche ausgehende, ihre ganze Geschichte durchziehende, aber nicht mit ihr zu identifizierende „Lebensäußerungen im geistigen, politischen und kulturellen Bereich“ meint. Abgesehen von der Problematik dieses Verständnisses von der Kirchengeschichte, erweist sich jedoch der Begriff präzise nur als Bezeichnung für die Auseinandersetzungen mit der nachrevolutionären Zeit, die sich freilich, wie Hürten zu Recht hervorhebt, nicht nur im „Phänomen Katholizismus“ abspielten, weshalb eine Darstellung seiner Geschichte nur „einen Aspekt zur Geschichte der Kirche in Deutschland“ bieten könne (10).

Der Umstand freilich, daß der Katholizismus sich selbst der Mittel der nachrevolutionären Gesellschaft bediente, die wie alle „Mittel“ den Geist der Erfinder transportierten, und daß der Verfassung der katholischen Kirche diese Mittel alles andere als konform waren, muß sowohl bei Hürten wie bei Schatz eines der zentralen Themen darstellen. Die bekannten Konflikte um die aus der Perspektive der Katholischen Arbeitervereine abgelehnten Christlichen Gewerkschaften und um die politische Eigenständigkeit der Zentrumspartei waren nur Zuspitzungen eines fundamental problematischen Verhältnisses zwischen katholischer Kirche und Katholizismus. Die historischen Konflikte, nie theoretisch ausgetragen, haben sich *via facti* aufgelöst. Die Grundfrage aber, ob und wie die katholische Kirche ein über die bloße Koexistenz hinausgehendes Verhältnis zur modernen Welt finden kann, ist geblieben, eher verschärft nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Im Rückblick auf das nationalsozialistische Regime stellt Schatz die Frage, „ob die heutige katholische Kirche im Westen Deutschlands überhaupt noch zu jenem Maß an innerer Resistenz fähig wäre, das in der Zeit des Dritten Reiches aufgebracht wurde“ (282f.). Nun ist es der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft gelungen, die organisatorischen Formen des deutschen Katholizismus zielbewußt zu zerstören. Aber die Tatsache, daß diese nach 1945 nur sehr bedingt wiederhergestellt wurden, besagt nichts darüber, was sie in den zwölf Jahren bedeutet haben. Mit Recht hebt Hürten hervor, „daß die Angehörigen der kirchlichen Vereine auch dann noch untereinander Kontakt hielten, wenn ihr Bund aufgelöst war“ (241). Solche Kontakte waren sehr zahlreich, waren konkret in der Hilfe bei beruflichen Nöten und waren nicht weniger konkret im wechselseitigen Gesinnungsbeistand von Familie zu Familie oder auch in geheimen Treffen der „Bundesbrüder“.

In der bundesrepublikanischen Gemütlichkeit, die durch Terroranschläge nur mäßig gestört wird, denken wenige an einen neuen „Ernstfall“, zumal es an Phantasie fehlt, ihn sich nicht nur als eine bloße Wiederholung vorzustellen. Doch schon diesseits eines spektakulären Ernstfalls ist der schleichende Prozeß des „Zerfalls der Glaubenssubstanz“ in einer Öffentlichkeit zu bedenken, deren Vokabular sich eher bei der alltäglichen Berieselung mit den Unterhaltungssendungen in Rundfunk und Fernsehen einnistet als in offener Polemik.

Deshalb geht eine Beschäftigung mit der Geschichte des deutschen Katholizismus, wozu die beiden hier angezeigten Bücher veranlassen sollten, weit über ein bloß historisches Interesse hinaus. Die Geschichte gibt freilich nur denen eine Lehre, die selbst noch geschichtlich leben – nicht fixiert auf eine Vergangenheit, und sei sie noch so großartig, und dennoch selbstkritisch genug, um gefeit zu sein gegen die überhebliche Neigung, das Vergangene nur deshalb ins Archiv abzuschieben, weil es nicht von heute ist⁵.

„Verkirklichung“ – Entmündigung oder Integration der Laien?

Ein allzu schneller Leser der zwei Bücher wird meinen, daß der Kirchenhistoriker das Wirken hierarchischer Persönlichkeiten der Vergangenheit mit manchmal erheblichen Vorbehalten darstellt, während der Profanhistoriker eher einer traditionalistischen Kosmetik zuzuneigen scheint, und daraus den Schluß ziehen, Schatz sei ein „Avantgardist“ und Hürten ein „Konservativer“. Es macht einen besonderen Reiz der Doppeltektüre aus, daß einer dabei bemerken kann, wie unbrauchbar solche simplen Einkastelungen sind.

Dies läßt sich insbesondere ablesen am Begriff „Verkirklichung“, der das Buch von Hürten wie ein roter Faden durchzieht⁶. Im Blick auf die zu Ende des 19. Jahrhunderts entstehenden Arbeitervereine mit ihren vom Ortsbischof ernannten geistlichen Präsidien wird „eine deutliche Wende zur Verkirklichung, zur Unterstellung unter die geistliche Leitungsgewalt“ (166) festgestellt, also eine Abkehr vom weltlichen Vereinsrecht, welches die formale Basis im deutschen Katholizismus seit 1848 geboten hatte. Im Zusammenhang mit den Pressionen gegen ein gleiches Wahlrecht, die vom deutschen Episkopat gemäß dem Hirtenbrief von 1917 gegen „die Schlagworte von der Gleichberechtigung aller“ ausgeübt wurden, zitiert Hürten kritisch das Wort des 1918 aus der politischen Tätigkeit ausgeschiedenen August Pieper (bis dahin geistlicher Generaldirektor im „Volksverein“, gest. 1942) von der notwendigen „Verkirklichung aller Weltarbeit der Katholiken“ (185). Eine „Neigung zur Verkirklichung, welche in ihren Auswirkungen den Integralismus nicht vermied“ (199), bemerkt Hürten auch zur Gründung des Katholischen Akademikerverbands im Jahr 1913 und verteidigt dann die Görres-Gesellschaft gegen den Angriff des Generalsekretärs Münch, sie

laufe dem Liberalismus nach und erstrebe eine Wissenschaft, die „in der Forschung Gnade und Offenbarung eliminieren zu müssen glaubt“ (200). Hervorzuheben ist die überaus sachliche Art, in der Hürten über die Planungen einer katholischen Universität (129, 158) berichtet.

Daß „die Tendenz zur Verkirchlichung“ der Verbände, die während des nationalsozialistischen Regimes erzwungen war, sich nach 1945 verstärkte, notiert Hürten mit großer Besorgnis, und nicht ohne einige Bitterkeit bemerkt er, daß Pius XII. und die deutschen Bischöfe „achtlos an einer Tatsache vorbeigingen, die historisches Gewicht besaß. Sie setzten stillschweigend voraus, daß die Frage nach der Entstehung der katholischen Verbände von ihrer Entscheidung abhing. In den Anfängen war dies nicht der Fall gewesen“ (246). Mit einigem Amüsement werden nicht nur Angehörige des Bundes Neudeutschland lesen, die Bischöfe hätten für den Fall seines Wiederauflebens verfügt, „ihn nicht in die Hände eines Ordens (gemeint war die Societas Jesu) zu geben, sondern in der Hand der Diözese zu behalten“ (H. 244, nach Rudolf Morsey).

Zurückhaltend im Ton, aber scharf in der Sache wird die bereits nach dem Ersten Weltkrieg einsetzende, sich nach 1945 aber verstärkende Umwidmung der Katholikentage kritisiert. Sie „stellten immer wieder religiöse und theologische Fragen in den Mittelpunkt, nicht mehr solche gesellschaftlicher und politischer Natur“ (256). Es ist ein großes Verdienst von Hürten, daß er die Tagungsberichte über die Generalversammlungen der deutschen Katholiken seit 1848 intensiv eingearbeitet und so ein quellennahes und eindrucksvolles Bild von den Entwicklungen und Spannungen in der Geschichte des deutschen Katholizismus gegeben hat.

Dieser Katholizismus war mit seinen Verbänden und seiner Presse (sie wird sowohl bei Hürten wie bei Schatz zu wenig berücksichtigt) bei aller Treue zur Hierarchie „keine Institution für das Volk, sondern zur Institution gewordener Wille des katholischen Volkes in allen seinen Schichten“: so Hürten (90) vielleicht etwas pathetisch im Nachklang des Jahres 1848, der sich dann aber verdünnen muß in der Bemerkung, es sei auch in der Reaktion „ein Element der Hinwendung zum Volk“ geblieben (H. 106 im Verweis auf die Rede von Ritter Franz Joseph v. Buß).

Schatz hebt das „äußerste Mißtrauen“ Roms gegen die erste deutsche Bischofskonferenz (Würzburg 1848) hervor. Deren Promotor war der Kölner Erzbischof *Johannes v. Geissel*, der aber seine Initiative gegenüber Rom keineswegs „unten“ mißverstanden wissen wollte. Den Wünschen des Pfarrklerus nach Reformen wollte er zwar, wie Schatz (104f.) zitiert, entsprechen, aber so, „wie sie naturgemäß in der katholischen Kirche zu geben sind, nicht von Unten herauf, sondern von Oben herab“. Hürten wertet die Würzburger Bischofskonferenz als „ein neues Organ kirchlichen Wirkens außerhalb des kanonischen Rechts aufgrund der dem Staat abverlangten Freiheit der Versammlung“ (110). Die Frage aber war es, wie die Freiheit nicht nur dem Staat abgetrotzt, sondern innerhalb des kanonischen Rechts, das heißt in der Kirche selbst, zu verwirklichen war.

Wie immer auch die Organisationen des Katholizismus von der Hierarchie als resonanzverstärkende Mittel gewertet wurden, die Herzmitte der Kirche, die Liturgie, blieb bestenfalls eine „Institution für das Volk“. Im Vorwort zum „Cantate“ von Heinrich Bone (Mainz 1847) heißt es höchst eindrucksvoll, die „still betende Gemeinde“ habe ihr „Verdienst“ in der Teilnahme selbst, bei der sie „nachlallen“ darf. Schatz behandelt die *Liturgische Bewegung* sehr ausführlich (214–221) und charakterisiert sie als eine neue Weise der Erfahrung der Kirche: „nicht mehr so sehr als übermächtige Kollektivperson, die dem Christen als Autorität gegenübertritt, sondern als Lebenswirklichkeit, *in* der er steht“. Hürten verhält sich bemerkenswert distanziert, betont die auch von Schatz notierte Gefahr des Rückzugs ins Private und kommt schließlich insofern zu einer fast negativen Bewertung der Liturgischen Bewegung, als sie eine „Reduktion“ auf die Pfarrgemeinde darstelle, welche „aus einer Funktionsgröße der kirchlichen Verwaltung zur Zentrale des kirchlichen Lebens gemacht“ wurde (205).

Ohne Zweifel ist die vom Zweiten Vatikanischen Konzil kanonisierte Liturgische Bewegung ein herausragendes Phänomen der „Verkirchlichung“ des Katholizismus, und mit Recht sieht Hürten in dieser *eine* der Ursachen dafür, daß der überlieferte Katholizismus, der nur abgekürzt „Verbandskatholizismus“ genannt werden kann, nach 1945 nicht wiederhergestellt werden konnte. Die Frage ist nur, wie die Vorsilbe „ver-“ im Begriff „Verkirchlichung“ zu verstehen ist. Das zugehörige gotische „fra-“ stand bei Verben im Sinn von „zugrunde richten“, und so trifft der Begriff die Klerikalisierungstendenzen im Katholizismus. Aber die Vorsilbe „ver-“ konnte ihre negative Bedeutung verlieren in Worten wie „verbinden“, „vermählen“, „versöhnen“. Dann kann Verkirchlichung positiv die Kircherwerdung des ganzen „Volkes Gottes“ bezeichnen, die Integration der Laien in die Kirche, die nun in der primären Dimension des Glaubens mit dem „Nachlallen“ während der Blütezeit des Katholizismus nicht mehr existieren können. Anders gesagt: die berechtigte Kritik der „Verkirchlichung“ muß sich daraufhin befragen lassen, ob eine andere „Reduktion“ gemeint ist, nämlich die von der Teilnahme am Altar weg auf die politischen und gesellschaftlichen Bereiche.

Zwiespältige Erinnerung der „Katholischen Aufklärung“

Der Konstanzer Generalvikar *Ignaz v. Wessenberg* (1774–1860) hat „durch seine Reformen segensreicher für eine religiöse Vertiefung gewirkt, als eine spätere ultramontane Geschichtsschreibung wahr haben wollte“, in der er „als ‚unkirchlicher Rationalist‘ verschrien“ wurde – so Schatz (71, 69) entschiedener, als es die ersten Rehabilitationsversuche Conrad Gröbers waren. Im Unterschied dazu kritisiert Hürten „die einer solchen Rationalisierung der Religion ... innewohnende Tendenz zur Verweltlichung“ (19) und beklagt einen Klerus, der in seiner

Zerstrittenheit des Kampfes um die freie Stellung der Kirche im Staat nicht fähig gewesen sei. Jedoch so berechtigt der Kampf gegen das Staatskirchentum war, zumal die staatlichen Reglementierungen generell überhand nahmen, so ist doch von der heutigen Situation her zu fragen, ob eine rein negative Bewertung übersieht, was das Staatskirchentum noch lange Zeit für eine christliche Prägung der Öffentlichkeit bedeutet hat.

Die Situation war länderweise unterschiedlich. So war es verständlich, daß der für Bayern und weit darüber hinaus so bedeutsam gewordene Theologe *Johann Michael Sailer* (1751–1832) den Schutz des Staates für die Geistlichen als „öffentliche Personen“ zu würdigen wußte. Hürten nennt eine solche Haltung „etwas eigentümlich Schwebendes“ (36). Ein Rigorist war Sailer freilich nicht, dies hätte seiner ganzen Spiritualität widersprochen. Auch ist es verkürzt gesagt, er habe „den Rationalismus der Aufklärung in der Theologie“ (H. 35) überwunden. Schatz gibt ein eindrucksvolles Bild Sailers (60–64) und nennt ihn „jenen leider nicht allzu häufigen Typ katholischer Erneuerung..., bei dem zwar die Einseitigkeiten überwunden, aber dennoch die besten Anliegen der katholischen Aufklärung aufbewahrt bleiben“.

Sailers Erhebung zum Bischof von Augsburg wurde „verhindert“ (H. 36). Bei Schatz erfährt man Näheres. Ein Hauptagent war der Redemptorist *Clemens Maria Hofbauer* (1751–1820) in Wien, ein erfolgreicher Prediger, der auch die Wiener Romantiker beeindruckte, 1909 heiliggesprochen. Dem Hofbauer-Kreis gehörten Männer an, welche „die Nuntien (in München und Wien) in ihrem Sinne informierten... und diejenigen denunzierten, die nicht auf ihrer Linie lagen“ (Sch. 65)⁷.

Zu den besten Partien im Buch von Hürten gehören die Seiten (42–45) über *Félicité de Lamennais*, der von Schatz auch angesichts seines jüngst aufgezeigten (G. Valerius) Einflusses auf die katholische Publizistik in Deutschland zu kurz behandelt ist. So grundverschieden die Situation der katholischen Kirche in Frankreich war, Lamennais hat, wie Hürten prägnant aufweist, als Publizist unter der Parole „Gott und die Freiheit“ den Katholizismus überregional konzipiert, indem er die Formen der nachrevolutionären Gesellschaft grundsätzlich bejahte, statt sie in zweifelhafter Taktik nur zu benützen. Gerade deshalb freilich auch überrascht die Rezeption seines Programms im streng konservativen Mainzer „Katholik“. Als das Konzept dieses mutigen Theoretikers 1832 in Rom verurteilt wurde, verstärkten sich jedoch die bereits anfänglichen Bedenken des „Katholik“, und jetzt „erscheint hier die politische Freiheit ohne den Glanz, den sie bei Lamennais angenommen hatte“, wie Hürten (58) diesen Vorkämpfer des Katholizismus würdigt. Ein Antrag auf Rehabilitation des Abbé beim Zweiten Vatikanischen Konzil blieb vereinzelt, aber es konnte jetzt gesagt werden, daß er „die großen Erfahrungen beim Vatikanum II 150 Jahre vor ihrer Formulierung durch das Konzil prophezeit hat“⁸.

Ebenso wie im Fall Lamennais intervenierte Metternich auch in den römischen Verhandlungen gegen den bereits gestorbenen (1831) Bonner Theologen *Georg Hermes*. Die Verurteilung seiner Lehren im päpstlichen Breve von 1835, dessen mit einer deutschen Anzeige beginnende Vorgeschichte wenig erfreulich ist, traf einen rheinländischen Klerus, der bemüht war, „die Glaubenslehre verständlich darzustellen, keine unverständenen Leerformeln weiterzugeben“, abgeneigt „gegen Phrasen und rhetorischen Enthusiasmus“ (Sch. 84). Es ist wohl verkürzt, diese Haltung schlechthin gleichzusetzen mit dem „Bewußtsein, im Einklang mit dem Bestehenden zu sein“ (H. 64). Dem Ideal des späteren kämpferischen Klerus entsprach sie allerdings nicht. Als im Sommer 1837 sich Freunde von Hermes in Rom aufhielten, bewirkten sie immerhin, daß sich der Heilige Stuhl wenigstens jetzt erheblich intensiver mit Hermes befaßte als zwei Jahre zuvor bei der Verurteilung⁹.

Aber dieses Jahr einer vergeblichen Vermittlung war das Jahr des lange gefeierten „Kölner Ereignisses“, in dem der Kölner Erzbischof *Clemens August Droste zu Vischering* im Mischehenstreit mit der preußischen Regierung verhaftet wurde (bis zum Jahr 1839). Zur Geschichte des Katholizismus gehört auch seine Geschichtsschreibung und deren Wandel, der sich etwa daran zeigt, daß Schatz im Jahr 1986 feststellt, der Erzbischof sei „zum Märtyrer hochstilisiert“ (89) worden. Er, der in seiner Jugendzeit vom Geist einer gemütsbestimmten, jedoch durchaus irenisch gesinnten Frömmigkeit des von der Fürstin Gallitzin gegründeten „Münsteraner Kreises“ geprägt war, begann in Köln die des „Rationalismus“ verdächtige Bonner theologische Fakultät mit immer rigoroseren Maßnahmen zu verfolgen. Dem Volk stand er viel ferner als der des Intellektualismus beschuldigte hermesianische Klerus.

Schatz überrascht mit der wiederholten Bemerkung, das „Kölner Ereignis“ sei erst von *Joseph Görres* dazu „gemacht“ worden (92f.). Nun war der Kölner Erzbischof selbst offenkundig keine Galionsfigur, und daß Görres ihn ohne Bedenken dem großen frühchristlichen Hierarchen Athanasius gleichstellte, gehört in die große Kiste journalistischer Tricks. Zur Analyse von Schatz ist freilich zu bemerken, daß auch der geschickteste Publizist nicht so wie Görres „ankommen“ kann, wenn es nicht eine gewisse Bereitschaft in der Öffentlichkeit gibt. In seinem Alterswerk hat Joseph v. Eichendorff gesagt, 1837 sei entstanden, „was die Romantiker träumten und selbst nicht hatten, eine katholische Gesinnung“. Dies war im Jahr 1857 – ein Abschiedswort des in seiner eigenen Zwiespältigkeit oft nicht erkannten Romantikers auch von sich selbst und seinen jugendlichen Hoffnungen. Jetzt war in der Tat der Katholizismus entstanden. Ist hundert Jahre später auch von ihm Abschied zu nehmen? Sicher fliegt heute die Eule der Minerva um ihn herum, und die heroischen Gesänge klingen nur noch aus der Vergangenheit nach. Doch auch was Nachtaugen zu sehen vermögen, kann bedeutend sein für den, der danach fragt, was an der Zeit ist.

Von der Reform zur kritischen Anpassung

Wie aktuell die Geschichte des deutschen Katholizismus ist, kann auch ermittelt werden in der heftigen Diskussion, ob der nachrevolutionären Gesellschaft eine „Totalreform“ entgegenzusetzen oder ihr mit kritischer Anpassung zu begegnen sei. Zu dieser Aktualität gehört auch die Frage, ob es mehr auf die innere Reform der Kirche oder auf die politischen Aktivitäten nach außen ankomme. Dies ist offenkundig auch der Grund, weshalb sich Hürten im Unterschied zu Schatz eingehender mit dem Moraltheologen *Johann Baptist Hirscher* (Mitgründer der „Tübinger Schule“, 1865 in Freiburg i. Br. gest.) und besonders mit dessen Schrift „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart“ (1849) befaßt (107 f.) und so – wie es ein genereller Vorzug dieses Buchs ist – am konkreten Beispiel ein fundamentales Problem vorführt. Hirscher stand mit seiner These, daß absolute Monarchien auch in der Kirche nicht mehr möglich seien, nicht allein. Aber er konnte sich mit einem Plädoyer für Diözesansynoden von Geistlichen und Laien nicht durchsetzen. Hürten bemerkt unter Hinweis auf die Regensburger Generalversammlung, das „katholische Publikum“ sei von Hirschers Konzept nicht angesprochen worden; zu ergänzen aber ist (wie Schatz notiert), daß dessen Schrift auf den Index gesetzt wurde. Katholische Vereine nach weltlichem Recht, vor denen Hirscher warnte, weil sie „keine kirchliche Mission und Autorität haben“, wurden von der Hierarchie aus gerade diesem Grund jedenfalls geduldet, jeder Gedanke an eine Reform der Kirche in ihren eigenen Strukturen aber schon im Keim verurteilt.

Es kann einen Historiker, der eine Neigung zur Ideengeschichte hat, ein wenig traurig stimmen, daß Hürten und Schatz die fundamental-reformerischen Entwürfe aus dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts nur sehr wenig beachten. Immerhin wird der Münchener Philosoph und Theologe *Franz v. Baader* (1765–1841) von Schatz gewürdigt, auch hinsichtlich „sehr moderner Forderungen“ (146), wobei man den bemerkenswerten Titel „Über das Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletaires zu den Vermögen besitzenden Klassen“ aus dem Jahr 1835 (!) vermißt. *Adam Müller* und der Berner Jurist *Carl Ludwig v. Haller*, aus dessen Buch „Restauration der Staatslehre“ die Epoche doch ihren Namen bezogen hat, werden von keinem Autor genannt.

Jedoch die sozialromantischen Ideen dieser Männer, die hinter die Revolution zurückzugreifen suchten, wirkten nach, als sich der deutsche Katholizismus in späteren Jahrzehnten der „sozialen Frage“ zuwandte. Die Geschichte des Schweizer Kapuzinerpaters *Theodosius Florentini*, die Schatz einflicht, ist zwar singulär, aber doch bezeichnend. Der gute Mann berichtete beim Frankfurter Katholikentag 1863 von seinen produktiv-genossenschaftlichen Experimenten, in denen es – nach dem Modell eines Klosters – keine Trennung von Arbeit und Kapital geben sollte. Die Sache ging tragikomisch aus: die Fabriken gingen in Konkurs. Jedoch in einem gewissen Anschluß an Ferdinand Lassalle vertrat auch der Mainzer Bischof

Wilhelm Emanuel v. Ketteler (1811–1877) zunächst dieses dem liberal-kapitalistischen System entgegenstehende genossenschaftliche Prinzip, das er aus seiner Vorstellung von der Gesellschaft als einem aus natürlichen Korporationen bestehenden organischen Gefüge begründete. Mit nüchterner Kühle referiert Hürten (170), daß noch 1882 bei den Beratungen der Sozialen Kommission des Frankfurter Katholikentags das antikapitalistische Konzept mehrheitlich bejaht wurde, das von dem Konvertiten *Karl v. Vogelsang* (1818–1890) in Wien vertreten wurde, von Einfluß auch auf den jungen Sozialpolitiker *Franz Hitze* (1851–1921) war, der als Priester im Campo Santo zu Rom Karl Marx gelesen hatte.

Der geschichtliche Erfolg des deutschen Katholizismus war auf der Seite einer sehr beachtlichen sozialpolitischen Modifikation des Kapitalismus, die nur mit Hilfe des politischen Katholizismus, der Zentrumspartei, durchzusetzen war. „Überzeugende theoretische Modelle einer idealen ‚alternativen‘ Gesellschaft“ (Sch. 170), deren Phantasie sich freilich an der (idealisierten) Ständeordnung des Mittelalters genährt hatte, waren beiseite gelegt. Schatz zitiert (178) eine bezeichnende Äußerung des im Volksverein führenden August Pieper, die dort verfolgte Sozialpolitik hätte niemals in kirchlichen Kreisen Anklang gefunden, wäre die Sozialdemokratie nicht auch in die Pfarrgemeinden eingedrungen.

Die großen Leistungen des sozialen und politischen Katholizismus werden nicht im geringsten geschmälert, wenn sie ebenso nüchtern gesehen werden wie die Theorien einer Fundamentalreform der Gesellschaft. Möglich war ein Pragmatismus, in dem versucht wurde, das beste aus der Sache zu machen. Ihn vermerkt Schatz (238) auch hinsichtlich politischer Stellungnahmen und zeigt seine Ambivalenz auf: Der Pragmatismus ermöglichte nach peinlichen Auseinandersetzungen (Kardinal Faulhaber – Konrad Adenauer beim Münchener Katholikentag 1922) die Anerkennung der Weimarer Republik, zugleich aber auch deren Verabschiedung 1933 bei der Zustimmung zum „Ermächtigungsgesetz“.

Die Macht der Masse...

Es ist völlig legitim, daß Hürten in seiner Perspektive die Erscheinungen des Katholizismus auf ihre Massenwirksamkeit hin beurteilt. Er fragt, ob „die Konzentration auf religiöses Leben einem Massenverein noch eine hinreichende Organisationsbasis bot“ (112). Insbesondere der Kulturkampf sollte zeigen, daß „das entscheidende Gewicht des Katholizismus in Deutschland in der breiten Masse des gläubigen Volkes lag“ (133), ohne welche die Diplomatie Leos XIII. zumindest erheblich geschwächt gewesen wäre. Daß dieser Papst dennoch über die Zentrumspartei hinweg agierte, zeigt an, daß die Massenbewegung als ein bloß szenisches Mittel angesehen wurde. Es ist interessant, daß Hürten in der Wendung der katholischen Führer und der Päpste zur Aktivierung breiter Volksmassen eine

Parallele zur „Herrschaftstechnik“ Napoleons III. sieht (134), der mit einer wirklichen Beteiligung des Volkes nichts im Sinn hatte.

Auch einer, welcher der extremen Masse-Theorie von Le Bon und anderen nicht folgen will, kommt nicht darum herum, daß Masse, unter welchem Zeichen auch immer sie mobilisiert wird, bei allen von daher bestimmten Unterschieden auch ähnliche Züge aufweist. Niemand kann Hürten widersprechen, wenn er anlässlich der Bestrebungen beim Katholikentag 1921, den Akzent auf den religiösen „Gemeinschaftsgeist“ zu setzen, die „Wendung ins Moralische und Erbauliche“ (196) kritisiert, weil so in der Weimarer Republik keine „Führungsposition“ zu erringen war. Aber niemand kann auch übersehen, daß im Lauf des 20. Jahrhunderts im Glaubensleben selbst Gefährdungen auftreten, denen auch bei noch so eindrucksvollen Massenveranstaltungen nicht oder nur flüchtig begegnet werden kann. Dabei ist keineswegs zu bestreiten, daß im 19. Jahrhundert „die Wendung zu den Massen des Kirchenvolkes als Basis des katholischen Handelns dieses selbst in seiner Identifikation mit der Kirche gegenüber den Anfechtungen der Zeit gestärkt hat“ (H. 135). Die Generationen des 20. Jahrhunderts haben ihren von diesem Katholizismus getragenen Eltern mehr zu verdanken, als sie es in ihrer Kritik, wie sie insbesondere von der Jugendbewegung ausging, wahrnehmen konnten.

Sowohl Hürten (191–194) wie Schatz (214–217) informieren über die katholische Jugendbewegung im Rahmen des hier Möglichen sehr gut. Hürten anerkennt ihre langfristige Bedeutung für die individuellen Lebenswege, wenn er auch mit dem Begriff „Gemeinschaftsideologie“ den ohne Zweifel Utopie gebliebenen Ansatz der Jugendbewegung, der Massengesellschaft zu widerstehen, wohl zu gering einschätzt. In der Weimarer Republik trafen sich des Abends in den Jugendherbergen die Angehörigen der weltanschaulich unterschiedlichsten Bünde, eine Gemeinschaft in ihren Liedern und Bräuchen. Die Geschichte vollzog sich freilich nicht in den Jugendherbergen, und die weithin generelle Abstinenz gerade der ernsthaft „Jugendbewegten“ von Politik einerseits und der Mangel an Ausstrahlungskraft der Republik andererseits wirkten verhängnisvoll zusammen. Jedoch „Ideologie“ oder nicht: die Seefahrten nach Inseln werden auch weiterhin unternommen, und ihre Vergeblichkeit ist nicht unbedingt ein Argument für die Hafenstadt.

Schatz hebt zu Recht die „Verbindung der Liturgischen Bewegung mit der Jugendbewegung“ (214) hervor. Was auch immer der Primaner Karl Fischer sich 1901 bei der Gründung des „Wandervogels“ im Steglitzer Ratskeller dachte, was dabei Illusionen (auch gefährliche) waren: einer der wichtigsten Erträge war der Impuls der späteren katholischen Jugendbewegung auf die Erneuerung der Liturgie, auch wenn sich dies 1901 niemand konnte träumen lassen.

...und das Elend der Außenseiter

Intensiver als es für Hürten bei seiner Themensetzung geboten war, behandelt Schatz die Lebenswege der „Außenseiter“ im deutschen Katholizismus, die sich bereits in den Jahren vor dem Ersten Vatikanischen Konzil, das insbesondere den deutschen Katholizismus im Bekenntnis zum Papst zur weithin geschlossenen Einheit bewegen sollte, abzuzeichnen begannen.

Der Kirchenhistoriker *Ignaz Döllinger* (1799–1890), ein Mitbegründer der konservativen „Historisch-Politischen Blätter“, erregte mit seinen „Odeonsvorträgen“ (1861) in München, in denen er den Kirchenstaat eindeutig verteidigt, seine offenkundigen Mißstände aber kritisiert hatte, nicht nur „manchen Unwillen“ (H. 124), sondern einen Skandal: Der Nuntius verließ schon beim ersten Vortrag unter Protest den Saal. „Nestbeschmutzung“ (Sch. 112) wurde der typische Vorwurf gegen eine die Geschlossenheit gefährdende Kritik. Die Versammlung katholischer Gelehrter 1863 in München und insbesondere Döllingers gewiß auch recht polemische Rede gegen die Neuscholastik hatten nicht nur „Argwohn“ (H. 127) bewirkt. *Karl August Graf v. Reisach*, seit 1855 Kurienkardinal, der auch sonst eine nicht immer glückliche Hand hatte, veranlaßte einen Brief des Papstes Pius IX. an den Erzbischof von München, „welcher die Rede Döllingers praktisch verurteilte“ (Sch. 114). So begann, was immer die weiteren Stadien bedeuten sollten, der Weg dieses Kirchenhistorikers, der in dem bitteren Bekenntnis enden sollte: „Je suis isolé“.

Der „Syllabus“ von 1864, in dem Pius IX. den Satz: „Der Papst kann und muß sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Kultur versöhnen und abfinden“, als einen der Irrtümer verurteilte, war nicht nur „unglücklich formuliert“ und läßt sich in seiner Intention schwerlich damit beschreiben, es seien hier „Anschauungen verurteilt, die dem modischen Empfinden... zu widersprechen schienen“ (H. 127).

Entsprechend seiner Konzeption geht Schatz auf den „empfindlich spürbaren Aderlaß von gebildeten Katholiken“ ein (122f.), der durch das Ausscheiden der Altkatholiken nach dem Ersten Vatikanischen Konzil veranlaßt worden ist. Es ist wohl regional zu unterscheiden¹⁰. Die These von Schatz, es seien damals „im deutschen Katholizismus Wunden aufgerissen worden, die bis heute nicht verheilt sind“, ist als historische Herleitung der ja vielfach gespeisten antirömischen Affekte im deutschen Katholizismus vielleicht etwas überzogen. Langfristig wirkten nach 1870 die Folgen des Umstands, daß „weniger geistige Offenheit als effiziente Führung auf traditioneller Basis... vom Klerus verlangt wurde“ (Sch. 109f.).

Gerade diese Tendenz, zumal in ihrer Verbindung mit dem politischen Katholizismus, war ein Greuel für *Franz Xaver Kraus* (1840–1901), der sich schon in seinen frühen Forschungen zur Christlichen Archäologie verdächtig gemacht

hatte, dann aber insbesondere mit ein paar Seiten in der zweiten Auflage seines Lehrbuchs der Kirchengeschichte (1882) einen Sturm der Entrüstung auslöste. Er kritisierte nicht nur die Intoleranz der Liberalen im Kulturkampf, sondern eher mehr noch die „vom Klerus entfachte Agitation“, einen „Trottoir“-Katholizismus, dem er einen auf die „Monarchia“ Dantes bezogenen „religiösen Katholizismus“ entgegensetzte. Es ist nicht leicht, diesen Mann, der sich auch in kirchenpolitische Agitationen verstrickte, gerecht zu charakterisieren. Hürten begnügt sich im Rahmen seines Themas mit einer sachlichen Bestimmung der politischen Position; Schatz spricht im Hinblick auf Krausens „Tagebücher“ von einer „stark narzißtischen Persönlichkeit“ (192). Dies reicht bei weiten nicht aus, wenn sich einer ein Bild machen will von diesem auch in religiöser Hinsicht höchst komplizierten Mann. Er kann auch heute noch fesseln, wenn man seine individuell und zeitlich bedingte Sprache versteht¹¹.

Daß sich die Zentrumspartei den Auseinandersetzungen im Reformkatholizismus „entziehen mußte“, weil sie es sich „weder erlauben konnte, die anti-ultramontanen Affekte auf sich zu ziehen..., noch viel weniger sich der Kritik des Heiligen Stuhls auszusetzen, welche die Massenbasis im katholischen Volk erschüttert hätte“ (H. 176), ist eine plausible politische Begründung. Andererseits ist es problematisch, die Klage des Historikers Philipp Funk (1927) über das mangelnde Interesse der großen Zentrumsführer an theologischen Fragen nur negativ als die Absicht zu interpretieren, die Partei „verkirchlichen“ zu wollen (H. 199). Die „Zentrumsprälaten“ waren ausgeprägte Persönlichkeiten, die sehr fromm sein konnten, deren Interesse für das allgemeine religiöse Leben aber manchmal zu sehr im Horizont des Politikers stand. Funk konnte 1927 einen höchst verdienten Prälaten gemeint haben, von dem auch seine Freunde eine gar nicht so boshaft gemeinte Story erzählten. Der Herr Prälat habe an seinem Urlaubsort eine Predigt beispielloser Kürze gehalten: „Liebe Gläubige! Ich spreche zu euch nicht als Politiker der Zentrumspartei, nicht als Präsident des..., nicht als Vorsitzender der..., ich spreche zu euch als einfacher Priester. Amen.“

Es ist richtig, daß der Reformkatholizismus politisch „eher am Rande stand“, wie W. Loth (von Hürten zitiert) in seinem bemerkenswerten Buch feststellt¹². Aber ein Skandal wie der, welcher um den von Hürten nur gestreiften Würzburger Theologen *Herman Schell* (1850–1906) veranstaltet wurde (Sch. 193 f.), hatte wie andere Fälle auch eine untergründige Nachwirkung in der Mentalität eines zunehmenden Teils der Katholiken. Die vierbändige Dogmatik Schells, die insbesondere mit ihrer Trinitätslehre in die Zukunft wies, wurde bald kirchlich verurteilt, nachdem seine Schrift „Der Katholizismus als Princip des Fortschritts“ (1897) eine heftige Reaktion ausgelöst hatte und indiziert worden war. Daß darin der „Taxilschwindel“ (Mystifikation über einen „Satanskult“ der Freimaurer, die ein unter dem Protektorat des Kardinals Parocchi in Trient veranstalteter Kongreß auswerten sollte) als Fallbeispiel dafür behandelt wurde, wohin eine blindwütige

Agitation führt, war nicht ein Anlaß zu Selbstbesinnung, sondern zu einer üblen Hetze, die über den Tod dieses Theologen hinaus in einem (von den Autoren nicht erwähnten) Streit über ein friedliches Grabmal andauerte. Herman Schell bemerkte, „daß ihn nichts aus seiner Kirche bringe“¹³, und Schatz spricht von der „christlichen Größe“ (194), in der sich Schell dem römischen Urteil unterwarf (nicht von dessen bitterem Kummer); aber sie wurde von Papst Pius X. nicht gewürdigt. Er attestierte „den Schriften des jüngst verstorbenen H. Schell“, „daß sie das Gift von Neuerungen und einer dem katholischen Glauben fremden Lehre enthalten“, und das in einem Lobesbrief an dessen ebenso unbedeutenden wie gehässigen Gegner Ernst Commer.

Die Rede des Rottenburger Bischofs *Paul Wilhelm Keppler* über „Wahre und falsche Reform“ im Jahr 1902 sucht Schatz mit der gewiß sehr generalisierenden Behauptung zu rechtfertigen, es habe im Reformkatholizismus „an einer genügend tiefen Reflexion auf das Wesen des Christentums“ gefehlt (196). Nun spricht Keppler in der Tat ein eher noch aktueller gewordenes Problem an, wenn er sagt: „Sie wollen den kindlichen Glauben durch einen Gelehrte nglauben ersetzen.“ Doch ein fundamentalistisches „Kopfüber“ kann nicht aus diesem Dilemma führen. Noch 1890 hatte Keppler eine Lanze für eine kritische Exegese gebrochen. Jetzt heißt es (der Einfluß des extrem konservativen Schriftstellers *Julius Langbehn* kann diese Kehrtwendung allein nicht erklären) über kritische Theologen: „Solchen Irrungen gegenüber ist Milde nicht am Platze; die warmen Umschläge des Mitleids und der Schonung haben da gar keinen Sinn. Da muß eine Augenoperation vorgenommen werden.“ Ist es nicht ein wenig peinlich, daß Schatz bei der Erörterung gegenwärtiger Probleme auf diese Rede zurückverweist? „Die Themen wandeln sich; aber es sind jeweils ähnliche Mentalitäten, die miteinander ringen“ (223). Man möchte hoffen, daß sich angesichts der immer schwieriger werdenden „Themen“ auch die „Mentalitäten“ wandeln, in denen sie behandelt werden.

Richtig ist, daß Keppler 1902 „vorwegnimmt“ (Sch. 196), was dann Papst Pius X. 1907 mit der Enzyklika „Pascendi“ verkündete. Schatz führt als Beispiel der vom Antimodernismus Betroffenen den Münchener Kirchenhistoriker *Josef Schnitzer* an, der bereits mit seinen ersten Aufsätzen über den von der Inquisition verurteilten und 1498 verbrannten Dominikaner Savonarola auf den Index gekommen war. Er sah sich nicht in der Lage, die Enzyklika anzuerkennen, wurde seines Lehrstuhls enthoben und noch anläßlich seiner Ernennung zum Honorarprofessor (1913) in der Philosophischen Fakultät München klerikal verfolgt. „Die Art und Weise des Vorgehens kirchlicher Amtsträger gegen ihn ist nur als beschämend und unchristlich zu bezeichnen“ (Sch. 197): dies ist höflich ausgedrückt. Die Folgen solchen Vorgehens waren es, daß „zahlreiche Theologen... sich äußerlich unterwarfen und in eine innere Emigration gingen“¹⁴.

Da sind Namen zu nennen, nur noch Spezialisten vertraut; aber nicht zu übersehen sind die vielen jungen Menschen, Theologiestudenten zumal vor der

Priesterweihe, die zutiefst verunsichert wurden, und wenn sie ihren „Knacks“ im Glauben überlebten, dann war dies sicher nicht die Frucht der kirchlichen „Maßnahmen“. Die versickernden Folgen sind nicht im einzelnen zu ermitteln, aber sie sollten jedenfalls mitbedacht werden, wenn immer wieder der „Zeitgeist“ und der „Rationalismus“ als Alleinverursacher ins Feld geführt werden. Die oft beschworene „Mitte“ ist nur noch ein abstrakter Punkt, wenn sie die „Ränder“ nicht mehr zu integrieren vermag.

Ein schwieriges Erbe

Der Erste Weltkrieg hatte zur Folge, daß die Modernismuskrise, der Gewerkschaftsstreit, die Debatte über den Charakter der Zentrumspartei und so manche andere Hinterlassenschaft des 19. Jahrhunderts im deutschen Katholizismus zuge deckt wurden. Trotz der politischen Probleme um die wirkliche Annahme der Weimarer Republik kam es freilich nach 1918 zu einer fast euphorischen Stimmung, die Hürten dankenswert charakterisiert mit der 1924 erscheinenden Aufsatzserie von Peter Wust: „Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil“ (198). Die „Welt“ zurückzugewinnen für die Kirche, dies war auch eine Parole in der katholischen Jugendbewegung, die so über das elitäre Gemeinschafts-ideal hinauszielte. Die von Hürten zitierte Warnung Philipp Funks vor einem „bitteren Erwachen“ sollte sich als sehr begründet erweisen. Man kann fragen, ob ein solch optimistisches Zeitbewußtsein die angemessene Voraussetzung gegenüber der mit dem Jahr 1933 heraufkommenden Lage dargestellt hat. Vielleicht lassen sich auch von daher die von Hürten und Schatz in gleichem Sinn genannten „Brückenbauer“ zum Nationalsozialismus etwas besser verstehen.

„Der Katholizismus, der sich selbst treu bleiben wollte, geriet unausweichlich in ein Sonderdasein, in ein Ghetto, aus dem er auch dann nicht hätte ausbrechen können, wenn er weniger schroff gegen den Zeitgeist Stellung genommen hätte“ (H. 126). Dieser (auf das 19. Jahrhundert bezogene) Satz klingt allen Verächtern des „Ghetto-Katholizismus“ suspekt. Aber er sollte bedacht werden als eine nüchterne Analyse der Lage, die sich seither – sieht man von unverbindlichen Freundlichkeiten ab – ganz offensichtlich verschärft hat und die weder mit Versöhnung noch mit Polemik zu erwidern ist. Daß die „Minoritätssituation, in die der deutsche Katholizismus seit dem Ende der Säkularisation geraten war“, heute gewichen ist (Sch. 299), gibt doch wenig Trost her angesichts der Tatsache, daß alle gläubigen Christen gemeinsam immer mehr in den Status einer Minderheit geraten sind. Das Plädoyer für das „christliche Abendland“ (Sch. 302) ist gut gemeint, geht jedoch an der Realität der Europapolitik vorbei.

Die „geistig-kulturelle Tradition“ jedoch ist vorab ein Problem der Katholiken (und aller Christen) unter sich. Wenn Schatz den Katholizismus des 19. Jahrhun-

derts mit einiger Reserve eine „weitgehend geschlossene und blockartige Einheit“ (171) nennt, dann beklagt er am Ende seines Buchs den „innerkirchlichen Pluralismus“ und den „Appell an das oft überstrapazierte ‚Gewissen‘“ (313). Obgleich er die „Königsteiner Erklärung“ zur Enzyklika „*Humanae vitae*“ (1968) hinsichtlich des Problems selbst verhalten würdigt, hebt er doch hervor, daß – wenn „auch von bischöflicher Seite den Gläubigen das Recht attestiert wurde, hier anderer Meinung zu sein“ – jetzt nur noch „den wenigsten Katholiken klar war, inwiefern sich diese Freiheit (des Gewissens) noch von einer Haltung unterscheidet, die grundsätzlich im kirchlichen Normen- und Glaubensangebot nach subjektiven Kriterien ‚auswählt‘“ (321). Damit ist zu Recht eine höchst bedrohliche Lage angesprochen, in welcher die Einheit des Glaubens auf dem Spiel steht und oft bedenkenlos riskiert wird in der abschätzigen Rede von der „Amtskirche“. Diese Sorge kann sich allerdings nur noch zuspitzen angesichts der Bemerkung von Schatz, daß „Rom eine formelle Desavouierung vermied“, weil die Königsteiner Erklärung „noch als Mittel gesehen werden mußte, die päpstliche Autorität zu retten“ (324).

Wenn Schatz freilich behauptet, auch aktive Katholiken betrachteten Glaubensverkündigung und kirchliche Praxis „weitgehend als ‚Angebot‘ analog zum Warenangebot eines Kaufhauses“ (320), dann überrascht er damit in seinem ansonsten so bedachtsamen Buch. Ein wenig tiefer sitzen die Glaubensnöte schon, wie man beim Hinhören bemerken kann. Ob der Umstand, daß die Impulse der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer (1971–1975) nicht in die Gemeinden hinein vermittelt werden konnten, sich wirklich als „das Fiasko einer Reform ‚von oben‘“ erklären läßt (325)? Schatz selbst hat festzustellen, daß die Wünsche „von unten“, das heißt von der Synode her, „oben“, das heißt in Rom, „abgelehnt“ wurden.

Unterbelichtete Dimensionen

Es wird heute viel gesprochen über eine Wiederbegegnung von Kirche und Kultur, von Religion und Kunst, von Theologie und Literatur. Darum ist es zu bedauern, daß nicht nur bei Hürten (wo dies weniger zum engeren Thema gehört), sondern auch bei Schatz diese Lebensbereiche in der Geschichte der Kirche allenfalls am Rand vorkommen. Von einer „Erneuerung der Kirchenmusik“ im Pontifikat Pius' X. (213) kann trotz der Bestimmungen (1903) zum „authentischen“ Choral nicht die Rede sein; der schon ältere „Cäcilianismus“ blockierte mit seinem Vereinskatalog angeblich wahrhaft kirchlicher Musik im deutschen Katholizismus jede Begegnung mit zeitgenössischer Musik. Der tief fromme und geniale Anton Bruckner blieb nicht nur der Aufführungsschwierigkeiten wegen draußen vor den Kirchentüren. Die Literaturgeschichte von Eichendorff und Clemens

Brentano bis zu N. N. (Namen sind da problematisch!), die purgierten Ausgaben der deutschen Klassiker nicht zu vergessen, dokumentieren die Situation nicht weniger als die politischen und kirchenpolitischen Probleme. Die unumgängliche Erwähnung des Literaturstreits um das „Hochland“ (H. 175, Sch.190) reicht nicht aus. Auch an den Bemühungen des Borromäusvereins ließe sich die geschichtliche Lage in soziokultureller Perspektive verdeutlichen¹⁶. Welche Widerstände, keineswegs nur bei den zuständigen Ordinariatsräten, viel mehr noch im Kirchenvolk beim Abschied von der ermatteten Nazarener-Kunst und von der historistischen Kirchenarchitektur zu überwinden waren, und welchen Seltenheitswert das hat, was jetzt gelingt – dies gehört in die Herzmitte der Kirchengeschichte. Natürlich ist zu berücksichtigen, was auf ein paar hundert Seiten möglich ist; aber es sind die Proportionen zu beachten. Literatur-, Kunst- und Musikhistoriker sind mit ihren Methoden und Spezialkenntnissen unentbehrlich, aber ihre Ergebnisse sollten in eine universale Darstellung der Kirchengeschichte einbezogen werden.

Da man wohl davon ausgehen darf – und dies haben H. Hürten und K. Schatz beeindruckend dargelegt –, daß die Geschichte des deutschen Katholizismus höchst aktuell ist, möchte man wünschen, daß ein ansehnliches Gemeinschaftswerk zustande kommt. Die Autoren jüngeren und mittleren Alters gibt es. Nur sollte nicht jeder in seiner Grube graben und nicht hören, was der Kollege im nächsten Stollen treibt. Immer wieder einen neuen „Nachlaß“ zu entdecken, ist jedenfalls oft sehr verdienstvoll. Aber die Forschung ist die Vorbereitung der die Geschichte überliefernden Darstellung. Und für sie gilt: *Nostra res agitur*.

Die gefährdete Erinnerung

„Doch frag nicht: Wie kommt es, daß die früheren Zeiten besser waren als unsere? Denn deine Frage zeugt nicht von Wissen.“ So zitiert Schatz als Motto aus dem Kohelet, dem Buch des „Predigers“ (wohl um 250 v. Chr. geschrieben, offenkundig unter hellenistischem Einfluß). Für sich genommen kann dieser Satz – und darum wohl ist er auch zitiert – als die Mahnung verstanden werden, die Gegenwart nicht im Blick auf eine verklarte Vergangenheit zu beklagen. Doch zuvor steht der diese Mahnung begründende Satz – und Schatz läßt ihn nicht aus –: „Nur gibt es keine Erinnerung an die Früheren und auch an die Späteren, die erst kommen werden, auch an sie wird es keine Erinnerung geben bei denen, die noch später kommen werden.“ Ein profaner Geschichtsdenkler mag in seiner Skepsis dem Prediger recht geben (nur hat König Salomon, der rund 700 Jahre früher lebte und dem dieses Buch zugeschrieben wurde, beileibe nicht so gedacht). Doch wenn die Christen meinen würden, die ihnen zweitausend Jahre lang weitergesagte Erinnerung werde es nun doch nicht mehr geben „bei denen, die noch später kommen werden“, dann müßten sie mit ihrer Hoffnung auch ihren Glauben fahren

lassen. Ob der Theologe aus St. Georgen sein Zitat aus dem „Kohelet“ als einen Kontrapunkt gemeint hat?

Es ist zu wünschen, daß die ungemein informativen und problembewußten Bücher von H. Hürten und K. Schatz gründlich beachtet werden. Sie sind gewichtige Beiträge zur Diagnose der Gegenwart.

ANMERKUNGEN

¹ Mainz: Matthias-Grünewald 1986. 280 S. Lw. 48,-.

² Frankfurt: Knecht 1986. 344 S. Kart. 42,-.

³ Dies ist auch der Grund, weshalb ich entgegen der Gewohnheit, eine Publikation nicht mehrfach zu rezensieren, der kurzen Anzeige des Buchs von Sch. in „Christ in der Gegenwart“ (40/86) eine ausführliche Darstellung folgen lasse.

⁴ O. Köhler, Katholizismus, in: *Evang. Staatslexikon* (1975) 1104–1117, hier 1104f.

⁵ Zur gegenwärtigen Lage: O. Köhler, Katholizismus, in: *Handwörterb. rel. Gegenwartsfragen* (Freiburg 1986) 198–202.

⁶ H. gibt im Unterschied zu Sch. kein Register. Umgekehrt bietet H. eine ausführliche Bibliographie (die manchmal einen älteren Titel zugunsten des jüngsten ausläßt, was nicht immer der Sache selbst entsprechen muß), während man bei Sch. die noch mehr auf die letzte Zeit eingeschränkte Literatur in den Anmerkungen ermitteln muß. Daß die prot. Autoren W. v. Loewenich, *Der moderne Katholizismus* (1955), und G. Maron, *Die Römisch-katholische Kirche von 1870–1970* (1972), von keinem Verf. zitiert werden, fällt auf.

⁷ Mein Lehrer Philipp Funk – dessen hierzu grundlegendes Buch „Von der Aufklärung zur Romantik“ (1925) auch bei H. zitiert ist, versehentlich mit den Namen Ph. Frank – erzählte von einem Empfang, bei dem er den ahnungslosen Nuntius davon zu unterrichten hatte, was der heilige C. M. Hofbauer im Leben Sailer's bedeutet hat.

⁸ M.-J. Le Guillou, *L'actualité de L.* (Straßburg 1981) 145. Dazu auch: ders. u. L. Le Guillou, *La condamnation de L.* (Paris 1982). Rezension dieser in Deutschland zumeist übersehenen Publikation in: *Theol. Revue*, 1984, Nr. 2, 133–135.

⁹ H. Schwedt, *Das römische Urteil über G. Hermes* (Freiburg 1980) 247. Fehlt bei H.

¹⁰ Dazu V. Conzemius, *Kirche ohne Rom* (1969). Zum Buch von H. Bacht über den Breslauer Fürstbischof H. Förster und über J. H. Reinkens, den ersten Bischof der Altkatholischen Kirche in Deutschland, s. diese *Zschr.* 204 (1986) 790.

¹¹ H. hat ein sehr sachliches, besonders auf die politischen Probleme achtendes (von ihm selbst hier nicht zitiertes) Porträt gezeichnet in: *Zeitgeschichte in Lebensbildern*, hrsg. v. J. Aretz, R. Morsey, A. Rauscher, Bd. 5 (1982) 55–70. Skizze zu einer auch von H. Schiel, dem überaus verdienten Editor und Interpreten des F. X. Kraus, nicht geschriebenen Biographie: O. Köhler, in: *Kath. Theologen Deutschlands*, hrsg. v. H. Fries u. G. Schwaiger, Bd. 3 (1975) 241–276.

¹² Rezension v. O. Köhler in dieser *Zschr.* 203 (1985) 214f.

¹³ J. Hasenfuss, *LThK* 9, 385; dort auch dessen wichtige, von Sch. nicht erwähnten Schriften über Herman Schell.

¹⁴ N. Trippen, *Theologie und Lehramt im Konflikt* (1977) 406; dazu O. Köhler, *Maßnahmen*, in dieser *Zschr.* 195 (1977) 638–640.

¹⁵ Im Lit.-Verz. ist nachzutragen: W. Spael, *Das Buch im Geisteskampf. 100 Jahre Boromäusverein*; O. Köhler, *Bücher als Wegmarken des deutschen Katholizismus*; W. Spael, *Die Geschichte der Vereinigung des kath. Buchhandels*, in: *Der kath. Buchhandel Deutschlands* (Frankfurt 1967).